

رجوع به اصل بحث:^۱

اکنون که اقسام قضیه برای ما روشن شد، به اصل بحث برمی‌گردیم: بحث در این بود که : «آیا خطابات شفاهی اختصاص به حاضرین در مجلس مخاطب دارد و برای دیگران باید از راه قاعده اشتراک حکم را ثابت کرد یا اختصاص به حاضرین ندارد و شامل غائبین و معدومین نیز می‌شود؟». برای پاسخ به این سؤال می‌گوییم: احکامی که برای مکلفین ثابت شده بر دو قسم است: 1 احکامی که با ادات خطاب مطرح نشده باشد، مثل (لله علی الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً).^۲ 2 احکامی که به صورت خطاب مطرح شده است، مانند (یا أيها الذین آمنوا أوفوا بالعقود)^۳ و ما هریک از این دو قسم را باید جداگانه مورد بحث قرار دهیم . در قسم اول مشکل خطاب غایب و معدوم مطرح نیست، زیرا در این قسم خطابی در کار نیست . تنها مشکلی که وجود دارد، مسأله تکلیف معدوم است. به این^۴ بیان که آیه چگونه می‌تواند متضمن حکم برای کسانی باشد که در زمان صدور آیه نبودند و بعداً وجود پیدا کردند و مستطیع شدند؟ برای حل اشکال می‌گوییم: جعل احکام در این قسم به صورت قضیه حقیقیه است و اتفاقاً قوانین عقلانی حتی قوانینی که دارای وقت محدود است نیز به صورت قضیه حقیقیه مطرح می‌شود . مثلاً اگر قانونی تصویب کنند که «یکی از شرایط رأی دهندگان در انتخابات، داشتن حد اقل شانزده سال سن است» و این قانون را مثلاً برای بیست سال وضع کنند، کسی احتمال نمی‌دهد که این قانون مربوط به کسانی باشد که در زمان تصویب قانون، حد اقل شانزده سال داشته باشند. به این معنا که اگر دو سال پس از تصویب قانون، انتخاباتی پیش آمد، کسانی که تازه به شانزده سالگی

¹ . اصول فقه شیعه ؛ ج 6 ؛ ص 362

² (1) - آل عمران: 97

³ (2) - المائدة: 1

⁴ . اصول فقه شیعه، ج 6، ص: 363

رسیده‌اند حقّ رأی دادن نداشته باشند. این مسئله یک مسأله عقلایی است و شارع مقدّس نیز همان روش عقلاء را اتخاذ کرده است. لذا شاید زمان نزول آیه شریفه (لله على الناس حج البيت ...) به ذهن هیچ کس خطور نکرده باشد که «این حکم اختصاص به کسانی دارد که در زمان صدور این آیه مستطیع هستند و معلوم نیست شامل کسانی باشد که بعداً مستطیع می شوند یا بعداً وجود پیدا کرده و مستطیع می شوند». همان‌طور که قضیه «کلّ نار حارّة» معنایش این است که در هر زمانی چیزی اتصاف به نار بودن پیدا کند، داخل در موضوع این قضیه است و «حارّة» بر آن حمل می‌شود. در آیه شریفه (لله على الناس حج البيت ...) دو قید مطرح است: یکی «ناس بودن» و دیگری «مستطیع بودن». و عرف می‌گوید: برای هر کس در هر زمان و مکان که این دو قید تحقق پیدا کرد، حجّ واجب می‌شود^۵ و آیه به طور مستقیم شامل او می‌شود، بدون این که قاعده اشتراک مطرح باشد. و همان‌طور که این حکم شامل افراد غیر مستطیع در زمان صدور خطاب نمی‌شود، نسبت به معدومین نیز کسی نمی‌تواند ادّعا کند که «در زمان معدوم بودنشان این حکم گریبان آنان را می‌گیرد» تا مسأله تکلیف معدوم که از^۶ مستحیلات بدیهی عقل است پیش بیاید. اما قسم دوّم که مسأله خطاب مطرح است، در خطاب حقیقی علاوه بر این که مخاطب باید وجود داشته باشد، باید در مجلس تخاطب هم حاضر باشد و این معنا نسبت به غایبین از مجلس تخاطب غیر معقول است تا چه رسد به کسانی که در زمانهای بعد وجود پیدا می‌کنند. مرحوم آخوند در اینجا راه حلّی ارائه داده‌اند که به نظر ایشان نه تنها مشکل ما نحن فیه را حلّ می‌کند، بلکه در مسائل مشابه با ما نحن فیه که لوازم مستحیله دارد^۷ نیز مفید است. خلاصه راه حلّ مرحوم آخوند این است که تمام این تالی فاسدها به جهت این است که شما خیال می‌کنید ادات خطاب برای خطاب حقیقی وضع شده‌اند، آن وقت دچار اشکال می‌شوید که در خطاب حقیقی،

^۵ (1) - علاوه بر این، شرایط دیگری - مثل بلوغ و عقل - مطرح است که به عنوان شرایط عامّه تکلیف می‌باشند و در اینجا نیز باید وجود داشته باشند.

^۶ . اصول فقه شیعه، ج 6، ص: 364

^۷ (1) - مثل استفهام حقیقی که ناشی از جهل مستفهم است و در مو رد خداوند متعال محال است. و مثل تمّنی که - به معنای حقیقی اش - مستلزم عجز تمّنی است و مثل ترجی که - به معنای حقیقی اش - مستلزم جهل مترجی است.

مخاطب نه تنها باید موجود باشد بلکه باید حاضر هم باشد و مسئله را از زبان مخاطب بگیرد و بفهمد.

در حالی که موضوع له ادات خطاب، عبارت از خطاب انشائی است ولی این خطاب انشائی گاهی با خطاب حقیقی توأم است و گاهی توأم نیست.⁸ اگرچه ارتباطش با⁹ خطاب حقیقی بیشتر است، زیرا هنگام اطلاق و عدم وجود قرینه بر خلاف، انصراف به خطاب حقیقی دارد. ولی انصراف به این معنا نیست که ادات خطاب برای خطاب حقیقی وضع شده باشند. ادات خطاب برای خطاب انشائی وضع شده‌اند و هیچ‌یک از قیودی که در خطاب حقیقی معتبر است، در خطاب انشائی معتبر نیست. در خطاب انشائی فرق بین زنده یا مرده بودن، حاضر یا غایب بودن، موجود یا غیر موجود بودن مخاطب، وجود ندارد. در خطاب انشائی حتی به جمادات هم می‌توان خطاب کرد و استعمال ادات خطاب در همه این موارد به نحو حقیقی است. در نتیجه احکامی که به صورت خطاب مطرح شده‌اند، همان‌طور که حاضرین در جلسه خطاب را در بر می‌گیرند، شامل غایبین و معدومین نیز می‌شوند و هیچ استحاله‌ای لازم نمی‌آید. مرحوم آخوند نظیر این مسئله را در مورد استفهام هم مطرح می‌کنند. ایشان می‌فرماید: ادات استفهام، برای استفهام حقیقی وضع نشده‌اند تا در مورد خداوند با مشکل مواجه شویم، بلکه برای استفهام ایقاعی انشائی وضع شده‌اند ولی دواعی این استفهام انشائی فرق می‌کند. گاهی داعی آن عبارت از استفهام حقیقی و گاهی تقریر یا

⁸ (2) - این مطلب شبیه همان چیزی است که در باب طلب مطرح می‌شد. در آنجا می‌گفتیم: طلب بر دو قسم است: حقیقی و انشائی. طلب حقیقی، مربوط به نفس انسان بوده و دارای واقعیت و حقیقت است. واقعیت آن عبارت از خواسته‌هایی است که حقیقتاً در نفس انسان وجود دارد. واقعیت صفات نفسانی به این است که در نفس انسان وجود داشته باشند. واقعیت علم به این است که نفس انسان واجد این ادراک و آگاهی بلشد. اما آگاهی چون متقوم به نفس است معنایش این نیست که واقعیت ندارد. و این غیر از وجود ذهنی علم است. وجود ذهنی علم، به معنای تصور حقیقت و ماهیت علم است اما وجود حقیقی و خارجی علم به این معناست که نفس انسان حقیقتاً دارای این صفت باشد. طلب انشائی به این معناست که انسان مفهوم طلب را به وسیله هیئت افعال و امثال آن ایجاد کند، البته به وجود انشائی نه وجود حقیقی. ولی داعی انسان به این انشاء گاهی طلب حقیقی است و گاهی دواعی دیگری - مانند امتحان و اعتذار و ... - می‌باشد. وجود انشائی در بعضی از ماهیات مانند وجود خارجی و وجود ذهنی است. یعنی عنوان سوّمی برای وجود است. همان‌طور که وجود کتبی و وجود لفظی نیز عناوین دیگری برای وجودند. طلب انشائی شبیه انشاء ملکیت و زوجیت و ... در باب معاملات است.

⁹ . اصول فقه شیعه، ج 6، ص: 365

انکار و امثال آن است. مثلاً در (وَ مَا تَلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى) ^{۱۰} داعی آن عبارت از این بود که خداوند دوست داشت با موسی صحبت کند و یا به موسی بفهماند که تو مورد علاقه من هستی . البته در مورد استفهام انشائی نیز هنگام اطلاق و عدم وجود قرینه بر خلاف، می توان گفت: «داعی بر این استفهام انشائی، همان استفهام حقیقی است». در مورد ترجی و تمنی نیز همین طور است . مثلاً در آیه شریفه (فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لِّئِنَّا ^{۱۱} لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى) ^{۱۲} اگر لعل بخوهد به معنای حقیقی ترجی باشد، مستلزم این است که خداوند متعال نعوذ باللّه جاهل باشد. اما اگر معنای انشائی لعل مطرح باشد هیچ مشکلی پیش نمی آید. ^{۱۳}

1.1 . تحقیق در مسئله

به نظر می رسد تطبیق عنوان بحث بر خطابات قرآنی، دور شدن از مسیر واقعیت است . مخاطب در خطابات قرآنی رسول خدا صلی الله علیه و آله نیست تا ما این گونه تصور کنیم که آن حضرت افرادی را مخاطب قرار می داده و احکام را برای آنان بیان می کرده است.

بلکه مخاطب خداوند است که از طریق وحی این احکام را بر رسول خدا صلی الله علیه و آله فرستاده است و این گونه نیست که آیات قرآن در موقعی که پیامبر صلی الله علیه و آله بالای منبر بوده و مجلس مخاطبه داشته اند نازل شده باشد و یا این که بر آن حضرت لازم باشد بعد از نزول آیات مردم را در مسجد جمع کند و بالای منبر رفته و مجلس مخاطبه تشکیل ده د . بلکه عده ای از اصحاب مسئولیت کتابت وحی را برعهده داشتند و آیات مختلفی که نازل می شد، ثبت و ضبط می کردند. و اصولاً ما خطابات شفاهی از رسول خدا صلی الله علیه و آله سراغ نداریم تا بحث کنیم آیا این خطابات شامل غایبین و معدومین هم می شود یا نه؟

¹⁰ (1) - طه: 17

¹¹ . اصول فقه شیعه، ج 6، ص: 366

¹² (1) - طه: 44

¹³ (2) - کفایه الاصول، ج 1، ص 356 و 357

همه این خطابات الهیّه است که به صورت وحی بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شده و آن حضرت به عنوان مبلّغ آنها را برای مردم مطرح می کرده است. در این صورت آیا ممکن است در جایی که مخاطب، خداوند و مخاطب بشر است، مسائل مربوط به خطاب های حقیقیّه را مطرح کنیم؟ مخصوصاً عنوان «شفاهی» که به معنای شنیدن از دو لب خطاب کننده است، اصلاً نمی تواند در مورد خداوند نسبت به بشر مطرح باشد.

حتی در خطابات خاصّی که خداوند متعال نسبت به حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله دارد مثل¹⁴ (یا ایّها الرسول بلّغ ما أنزل إليك من ربّک)¹⁵ نیز عنوان خطاب شفاهی مطرح نیست. خطاب شفاهی از لوازم جسم و از لوازم انسان است. حتّی همین آیاتی که در آنها کلمه «قل» وجود دارد مثل (قل یا ایّها الکافرون)¹⁶ با توجه به دو نکته، آن خطاب شفاهی مورد نظر ما تصوّر نمی شود: 1 به حسب تعبیرات ما، معنای «قل» این است که تو به نمایندگی از طرف خداوند این حرف را بزن. در این صورت، مقصود اصلی گفتن (یا ایّها الکافرون) است و کلمه «قل» به عنوان تبلیغ به آن طرف مطرح نیست. اما با توجه به این که شروع آیه با کلمه «قل» است و اگر «قل» حذف شود، سوره ناقص می شود، معلوم می شود که این خطاب، آن خطاب شفاهی مورد نظر ما نیست. 2 برفرض که در مورد (یا ایّها الذین آمنوا أوفوا بالعقود) و امثال آن رسول خدا صلی الله علیه و آله مؤمنین را جمع کرده باشد و برای آنان مجلس مخاطبه ای تشکیل داده باشد ولی آیا در مورد (قل ایّها الکافرون) نیز مجلس مخاطبه ای با کفّار یا حد اقل رؤسای آنها تشکیل داد؟ هیچ تاریخ و تفسیری چنین مطلبی را نقل نکرده است. در مثل (قل یا ایّها الکافرون) با وجود این که رسول خدا صلی الله علیه و آله مأموریت دارد که خودش خطاب کند، اما تشکیل هیچ مجلس مخاطبه ای در این رابطه نقل نشده است. چه رسد به آیاتی مثل (یا ایّها الذین آمنوا أوفوا بالعقود)¹⁷ که در ابتدای آنها کلمه «قل» وجود ندارد بلکه ابتداءً خطاب از ناحیه خداوند

¹⁴ . اصول فقه شیعه، ج 6، ص: 367

¹⁵ (1) - المائدة: 67

¹⁶ (2) - الکافرون: 1

¹⁷ (3) - المائدة: 1

است و رسول خدا صلی الله علیه و آله هیچ نقشی به جز بیان خطاب الهی ندارد . پس در اینجا چه باید گفت؟ برای حلّ مسئله می‌گوییم: اولاً: قرآن به عنوان یک «کتاب» مطرح است و خود قرآن در موارد متعددی به^{۱۸} کتاب بودن خودش تصریح کرده است. مثل (ذلک الکتاب لا ریب فیه)^{۱۹} و (إنا أنزلنا إلیک الکتاب بالحق ...) ^{۲۰} و امثال این‌ها.^{۲۱} و نیز قرآن به عنوان یک معجزه جاویدان و مبین احکام الهی تا قیامت مطرح است و ما باید در رابطه با خطابات قرآنی، اشباه و نظایر آن را در نظر بگیریم و عنوان «خطابات شفاهی» را کنار بگذاریم . چون ما یک ^{۲۲} بحث فرضی و تخیلی نداریم، بلکه یک بحث حقیقی و واقعی داریم . می‌خواهیم ببینیم آیا مخاطب (یا ایها الذین آمنوا) و امثال آنکه در قرآن وارد شده کیست؟ و ما چون به اشباه و نظایر آن توجه نکرده‌ایم، خود را به وادی عجیبی انداخته‌ایم. یکی می‌گوید:

¹⁸ . اصول فقه شیعه، ج 6، ص: 368

¹⁹ (1) - البقره: 2

²⁰ (2) - النساء: 105

²¹ (3) - در اینجا لازم است به دو نکته توجه شود : نکته اول: در مباحث مقلّماتی تفسیر مطرح است که معجزه کامل، معجزه ای است که با امر رایج در زمان خودش تناسب داشته باشد . مثلاً در زمان حضرت موسی علیه السلام مسئله سحر به عنوان مهم ترین مسأله روز مطرح بود. معجزه حضرت موسی نیز متناسب با عمل آنها بود. حضرت موسی علیه السلام عصای خود را می‌انداخت، به صورت اژدهایی در آمده و تمام چیزهایی را که ساحران تهیه دیده بودند می‌بلعید و سپس حضرت موسی علیه السلام آن را می‌گرفت به صورت همان عصای قبلی در می‌آمد. در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز فصاحت و بلاغت - که از فزون کلام و الفاظ است - به عنوان مسأله روز بود لذا معجزه کامل باید متناسب با امر رایج در آن زمان باشد . نکته دوم: اسلام یک دین همیشگی و جاودان است و باید تا قیامت باقی باشد . لذا معجزه پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله هم باید جاودانه باشد. و معجزاتی چون اژدها شدن عصا و زنده کردن مردگان و امثال این‌ها قابلیت بقاء ندارد و نمی‌تواند جاودانه باشد بلکه امکان تحقق آن فقط در زمان حیات آن پیامبر است . و معجزه همیشگی چیزی جز کتاب نمی‌تواند باشد. تحدی قرآن در همه زمانها محفوظ است. قرآنی که در زمان نزول خود گفته است: (لئن اجتمعت الإنس و الجن علی أن یأتوا بمثل هذا القرآن لا یأتون بمثله و لو کان بعضهم لبعض ظهیراً). الاسراء: 88، الآن هم تحدی اش به قوت خود باقی است . الآن هم فریادش بلند است که اگر انس و جن جمع شوند نمی‌توانند حتی مثل کوچک ترین سوره قرآن - یعنی سوره کوثر که سه آیه کوتاه است - بیاورند. و کسانی که در مقام تعارض با قرآن برآمدند، بی‌خردی خود را برای اهل فن ثابت کردند و مورد استهزاء و تمسخر اهل فن واقع شدند . از اینجا معلوم می‌شود که ترتیب آیات قرآن هم به دستور رسول خدا صلی الله علیه و آله و ناشی از وحی الهی بوده و در زمان خود پیامبر صلی الله علیه و آله انجام گرفته است و آلاً عنوان کتاب بر آن صدق نمی‌کرد. اگر کسی مطالبی تهیه کرده باشد، تا وقتی آنها را تنظیم نکرده عنوان کتاب بر آن صدق نمی‌کند.

²² . اصول فقه شیعه، ج 6، ص: 369

«خطاب به معدوم، ممتنع است». مرحوم آخوند می گوید: «ادات خطاب برای خطابات حقیقی وضع نشده‌اند، بلکه برای خطابات انشائی وضع شده‌اند» ولی به نظر ما این خطابات، عنوان خطاب شفاهی ندارند بلکه این‌ها خطابات کتبی و مربوط به کتاب هستند و در خطاب کتبی خصوصیتی وجود دارد که در خطاب شفاهی وجود ندارد. در خطاب شفاهی باید مخاطب در مجلس تخطب حاضر باشد اما در خطاب کتبی چنین چیزی لازم نیست. امام خمینی رحمه الله با نوشتن اعلامیه همه مردم را به خطاب حقیقی مخاطب قرار می‌دادند، و یا مثلاً با وصیت نامه خودشان حتی نسلهای آینده را نیز مخاطب قرار داده و حفظ جمهوری اسلامی را به آنان سفارش کرده‌اند در حالی که هیچ‌گونه مجلس تخطبی هم در کار نبوده است. معنای خطاب کتبی این است که این نوشته مورد ملاحظه افراد قرار گیرد و هرکس مسئولیت خودش را از آن برداشت کرده و طبق آن عمل کند. این‌ها مسائلی است که بین ما رایج است. قرآن نیز به همین صورت است. اسلام در روش قانون‌گذاری خودش راه خاصی را انتخاب نکرده بلکه همان روش عقلاء را اتخاذ کرده است. و چیزی که به عنوان «کتاب الله» مطرح است، چرا خطابات آن را خطاب شفاهی می‌نامید؟ شفاهی در مقابل کتبی است. (یا أيها الذین آمنوا أوفوا بالعقود)^{۲۳} چگونه می‌تواند از طرفی به عنوان جزء از کتاب الله مطرح باشد و از طرف دیگر عنوان خطاب شفاهی پیدا کند؟

جمع بین این دو امکان ندارد. مخصوصاً با توجه به این که در هیچ تاریخ و تفسیری وارد نشده که هروقت آیه‌ای به صورت خطاب نازل می‌شد، پیامبر صلی الله علیه و آله مجلس مخاطبه تشکیل می‌دادند بلکه عده‌ای از طرف آن حضرت به عنوان کاتب وحی مأمور^{۲۴} شده بودند که وحی الهی را ثبت و ضبط نمایند و آیات از این طریق برای مردم بیان می‌شد. دو مؤید: 1 یکی از قواعد فقهیه ما این است که «کفار همان‌طور که مکلف به اصول دین هستند و واجب است آنها را بپذیرند، مکلف به فروع دین هم هستند» یعنی این گونه نیست که آیه (یا أيها الذین آمنوا أوفوا بالعقود)^{۲۵} حکم را فقط برای مؤمنین بیان کند بلکه حکم شامل کفار هم می‌شود و ذکر مؤمنین به

²³ (1) - المائدة: 1

²⁴ . اصول فقه شیعه، ج 6، ص: 370

²⁵ (1) - المائدة: 1

عنوان مثال و برای اشاره به خصوصیتی از بعضی مکلفین است . 2 در مسائل خیلی نباید روی اصطلاحات تکیه کرد، بلکه ما یک ارتکاز و فهم خاصی داریم . ما وقتی با آیه (لله على الناس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلاً)²⁶ که حکم را به صورت غیر مستقیم و به کمک قاعده اشتراک مطرح می کند و آیه (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام)²⁷ که حکم را به طور مستقیم در اختیار ما می گذارد برخورد می کنیم، دو نحوه استنباط حکم نداریم . ارتکاز ما این است که حکم در این دو که یکی متضمن خطاب است و دیگری متضمن خطاب نیست بر نحو واحدی است . و این گونه نیست که در یکی مسأله حاضرین در مجلس تخاطب و قاعده اشتراک و امثال آن مطرح باشد و در دیگری مطرح نباشد . وجداناً ما فرقی بین این دو نمی بینیم . در نتیجه مطرح کردن عنوان «شفاهی» در رابطه با خطابات قرآن ما را از اصل بحث دور می کند. خطابات قرآن از نوع خطاب کتبی است و خصوصیتی که در خطاب شفاهی لازم است، در خطاب کتبی مطرح نیست.²⁸

1.2. ثمره بحث خطابات شفاهی

برفرض که خطابات قرآن به عنوان خطابات شفاهی باشند، آیا مطرح کردن بحث خطابات شفاهی نشوه ای هم دارد؟ برای این بحث دو ثمره مطرح کرده اند:

ثمره اول

اگر خطابات شفاهی اختصاص به حاضرین در مجلس تخاطب داشته باشد، ظواهر این خطابات برای خصوص حاضرین حجیت دارد.

²⁶ (2) - آل عمران: 97

²⁷ (3) - البقره: 183

²⁸ . اصول فقه شیعه، ج 6، ص: 371

اما اگر خطابات شفاهی شامل غیر حاضرین اعم از غایبین و معدومین هم بشود، ظواهر این خطابات برای همه حجیت خواهد داشت.

کلام مرحوم آخوند:

مرحوم آخوند ترتب این ثمره را انکار کرده می گوید: در باب حجیت ظواهر، نزاعی بین مشهور و صاحب قوانین رحمه الله واقع شده است. مشهور معتقدند ظواهر کلمات برای عموم چه مقصودین به افهام و چه غیر مقصودین به افهام و ح تی مقصودین به عدم افهام^{۲۹} حجیت دارند. ولی صاحب قوانین رحمه الله می گوید: «ظاهر کلام متکلم، فقط برای مقصودین به افهام حجیت دارد».^{۳۰} مرحوم آخوند می فرماید: اگر ما در باب حجیت ظواهر نظریه مشهور را بپذیریم، روشن است که ظاهر آیه (یا ایها الذین آمنوا أوفوا بالعقود)^{۳۱} برای همه حجّت است^{۳۲} حتی اگر مخاطب هم نباشند و یا برفرض مقصود به افهام هم نباشند. اما اگر نظریه صاحب قوانین رحمه الله را بپذیریم، در اینجا هم ظواهر برای همه حجّت است. این که خطاب اختصاص به حاضرین دارد، یک مسئله است و این که مقصود به افهام چه کسی است؟ مسأله دیگر است و گویا در اینجا بین این دو مسئله خلطی صورت گرفته است.

این که خطاب، اختصاص به حاضرین داشته باشد، معنایش این نیست که مقصودین به افهام هم همان حاضرین هستند، بلکه مقصودین به افهام همه مؤمنین تا روز قیامت هستند که باید رجوع کنند به این آیه شریفه و حکم الهی را از آن استفاده کنند.^{۳۳}

کلام مرحوم نائینی:

²⁹ (1) - مثل این که کسی صدای شخصی را از پشت دیوار بشنود که اقرار به سرقت می کند و اقرارکننده مایل نیست کسی که پشت دیوار است صدای او را بشنود.

³⁰ (2) - قوانین الاصول، ج 1، ص 233

³¹ (3) - المائدة: 1

³² . اصول فقه شیعه، ج 6، ص: 372

³³ (1) - کفایة الاصول، ج 1، ص 359

مرحوم نائینی می‌فرماید: اگر مخاطب خصوص کسانی باشند که در مجلس تخطاب حاضرند، چه معنا دارد که ما بگوییم این کلام برای دیگران هم حجّیت دارد و همه باید به آن مراجعه کرده و وظیفه خود را از آن استفاده کنند؟^{۳۴}

اشکال بر کلام مرحوم نائینی: این کلام مرحوم نائینی قابل قبول نیست، زیرا کسانی که قائلند خطابات شفاهی عمومیت دارد و شامل غیر مشافهین هم می‌شود، به طور مستقیم و بدون واسطه قاعده اشتراک به آیه شریفه مراجعه کرده و وظیفه خود را از آن استفاده می‌کنند. اما کسانی که معتقدند خطابات شفاهی اختصاص به مشافهین دارد و شامل کسانی که بعد از زمان خطاب به وجود آمده‌اند نمی‌شود، این گونه نیست که آیه را کنار گذاشته و آن را نادیده بگیرند بلکه آنان نیز به آیه مراجعه می‌کنند و وظیفه خود را از آن استفاده می‌کنند ولی مراجعه آنان با واسطه است. یعنی اول ثابت می‌کنند که بر مسلمانان حاضر در مجلس تخطاب، وفاء به عقود واجب بوده است. سپس با مراجعه به قاعده اشتراک که از طریق اجماع یا ضرورت ثابت می‌شود می‌گویند: «وقتی وفاء به عقود برای حاضرین در مجلس تخطاب ثابت شد، برای ما نیز ثابت خواهد شد.» بنابراین^{۳۵} اگرچه در اینجا حکم به کمک قاعده اشتراک استفاده شده است ولی بالاخره باید ابتدا معلوم شود که آیا وفاء به عقود برای حاضرین در مجلس تخطاب واجب بوده است یا نه؟ و همین مقدار برای جواز رجوع به آیه شریفه کفایت می‌کند یعنی در اینجا صدق می‌کند که آیه شریفه برای ما حجّت است. پس جواز رجوع در اینجا تحقق دارد و وجود واسطه سبب نمی‌شود که بگوییم: «اگر مستقیماً بتوانیم به آیه (أوفوا بالعقود) تمسک کنیم و خطاب شامل ما هم باشد، صدق می‌کند که آیه برای ما حجّت است، اما اگر رجوع ما به آیه با واسطه قاعده اشتراک بود و آیه برای تشخیص صغری مورد نیاز ما بود، صدق نمی‌کند که آیه برای ما حجّت است.» قاعده اشتراک، مثل سایر کبراهاست.

³⁴ (2) - فوائد الاصول، ج 1، ص 549

³⁵ . اصول فقه شیعه، ج 6، ص: 373

کبری هیچ گله مبین صغرای خودش نیست. «کلّ متغیّر حادث» می گوید: «من نمی دانم چه چیزی متغیّر است و چه چیزی متغیّر نیست. آن را باید از خارج بدست آورید. بلکه من می گویم: هر جا تغیر مطرح بود، حدوث هم وجود دارد». قاعده اشتراک هم می گوید:

«هر حکمی که برای حاضرین در مجلس تخ اطب ثابت بود، برای غیر حاضرین هم ثابت است، به اجماع یا به ضرورت» اما این که چه چیزی برای مخاطبین و مشافهین ثابت است؟ این را باید خودتان بدست آورید. و باید به آیه (أوفوا بالعقود) مراجعه کنیم و ببینیم آیا برای حاضرین چه معنایی داشته است؟ هرچه نتیجه گیری کردیم، به ضمیمه قاعده اشتراک برای خودمان ثابت کنیم. آیا این سبب می شود که آیه به درد ما نخورد و عنوان حجّیت مطرح نباشد؟ انصاف این است که نمی توانیم چنین چیزی را ملتزم شویم. از آنچه گفته شد معلوم گردید که کلام مرحوم نائینی در دفاع از ثمره اوّل دارای اشکال است و حق با مرحوم آخوند است که ثمره اوّل را انکار کرده است.

ثمره دوّم

حاضرین در جلسه خطاب دارای خصوصیتی بوده اند که آن خصوصیت در معدومین وجود ندارد و ما شک داریم که آیا این خصوصیت در ثبوت حکم دخالت دارد یا نه؟

بر این اساس گفته شده است: اگر ما قائل شویم که خطابات شفاهی اختصاص³⁶ به خصوص مشافهین دارد، حتی با کمک قاعده اشتراک هم نمی توانیم حکمی را که برای آنان ثابت بوده برای خودمان ثابت کنیم، زیرا خصوصیتی که در مشافهین وجود داشته در ما وجود ندارد. اما اگر قائل شویم که خطابات شفاهی اختصاص به خصوص مشافهین ندارد و به طور مستقیم شامل ما نیز می شود، در این صورت از راه اصالة الاطلاق ثابت می کنیم که خصوصیت مذکور هیچ گونه دخالتی در ثبوت حکم نداشته و حکم برای ما نیز ثابت است. مثلاً مشافهین در مورد آیه شریفه (یا

36. اصول فقه شیعه، ج 6، ص: 374

أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَوَدَىٰ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَ ذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ³⁷» دارای این خصوصیت بودند که از نعمت حضور معصوم علیه السلام برخوردار بودند و ما که در عصر غیبت به سر می‌بریم و از نعمت حضور معصوم محرومیم، شک می‌کنیم که آیا قید «حضور معصوم» در وجوب نماز جمعه نقشی دارد یا نه؟ قائلین به ترتب این ثمره می‌گویند: اگر خطاب شفاهی اختصاص به مشافهین داشته باشد، این حکم هم اختصاص به آنان خواهد داشت و قاعده اشتراک هم نمی‌تواند نقشی داشته باشد، زیرا قاعده اشتراک می‌گوید: اتحاد در حکم در جایی ثابت است که همه خصوصیات که احتمال دخالت آنها در ثبوت تکلیف برای حاضرین وجود دارد، در مورد غائبین و معدومین نیز وجود داشته باشد. اما اگر ما احتمال می‌دهیم که حضور معصوم علیه السلام در وجوب نماز جمعه نقش دارد و فرض ما این است که خطاب شفاهی شامل غیر مشافهین نمی‌شود، نمی‌توانیم از آیه شریفه وجوب نماز جمعه را استفاده کنیم. ولی اگر خطاب شفاهی عمومیت داشته و غائبین و معدومین را هم شامل شود، ما نیز جزء مخاطبین به آیه شریفه خواهیم بود. در این صورت اگر شک کنیم که آیا قید «حضور معصوم علیه السلام» در وجوب نماز جمعه نقش دارد یا نه؟ به اصالة الاطلاق تمسک کرده و قیدیت «حضور معصوم علیه السلام» در وجوب نماز جمعه را نفی می‌کنیم.³⁸ همان طور³⁹ که در «أعتق الرقبة» اگر شک کنیم که آیا قید ایمان مدخلیت دارد یا نه؟ چنانچه مقدمه یا مقدمات حکمت تمامیت داشته باشد، اصالة الاطلاق را جاری می‌کنیم.

کلام مرحوم آخوند:

³⁷ (1) - الجمعة: 9

³⁸ (2) - تصور نشود که این معنا در جمیع احکام - مثل (أقيموا الصلاة) - جریان دارد. بین احکام فرق وجود دارد. در مورد نمازهای یومیّه ما اصلاً احتمال نمی‌دهیم که حضور معصوم علیه السلام به عنوان قید تکلیف مطرح باشد به گونه‌ای که در زمان غیبت معصوم علیه السلام نماز یومیّه واجب نباشد. ولی در مسأله نماز جمعه، حتی بعضی آن را از شئون امامت می‌دانند و در زمان غیبت معصوم علیه السلام آن را حرام می‌دانند. البته نمی‌خواهیم بگوییم: «این حرف درست است» ولی می‌خواهیم بگوییم: «چنین احتمالی وجود دارد که حضور معصوم علیه السلام در وجوب نماز جمعه دخالت داشته باشد».

³⁹ . اصول فقه شیعه، ج 6، ص: 375

مرحوم آخوند ثمره دوّم را نسبت به بعضی از قیود می پذیرند و نسبت به بعضی دیگر نمی پذیرند. البته مقسم هر دو قید عبارت از قیودی است که مشافهین واجد آنها بوده‌اند و ما فاقد آنها هستیم. ایشان می فرمایند: قیود بر دو قسم است: قسم اوّل: قیودی که احتمال فقدان در آنها راه ندارد. یعنی قیودی نیست که نسبت به بعضی از مشافهین حاصل باشد و نسبت به بعض دیگر حاصل نباشد. مثل حضور پیامبر صلی الله علیه و آله، که برای همه مشافهین حاصل بوده است. این گونه نبوده که بعضی از مخاطبین و مشافهین واجد این نعمت بوده و بعضی فاقد آن باشند. و یا حتی نسبت به یک نفر از مشافهین با وصف این که مخاطب است در زمانی این قید وجود داشته و در زمان دیگر وجود نداشته باشد. تمام کسانی که در مجلس پیامبر صلی الله علیه و آله حضور داشته‌اند، تا زمانی که مخاطبه تحقق داشته واجد صفت حضور پیامبر صلی الله علیه و آله بوده‌اند.

مرحوم آخوند در رابطه با این قسم از قیود ثمره را می پذیرد، زیرا اگر احتمال دخالت این قید در وجوب نماز جمعه وجود داشته باشد و خطاب هم اختصاص به مشافهین داشته باشد، ما راهی برای اثبات وجوب نماز جمعه برای خودمان نداریم. نه خطاب به طور مستقیم شامل حال ما می شود و نه قاعده اشتراک می تواند وجوب نماز جمعه را برای ما ثابت کند، زیرا عنوان ما مغایر با عنوان مشافهین است. آنان از نعمت حضور⁴⁰ معصوم علیه السلام بهره مند بودند و ما از این نعمت محرومیم. و احتمال دخالت این قید در حکم هم وجود دارد. قسم دوّم: قیودی که احتمال فقدان در آنها راه دارد. یعنی حتی کسانی که در مجلس حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله حضور داشتند، نسبت به آن قیود اختلاف داشتند. بعضی واجد آن قید و بعضی فاقد آن بودند. یا حتی شخص واحد، ممکن بود در حالتی واجد آن قید و در حالتی فاقد آن قید باشد. مرحوم آخوند در رابطه با این قسم از قیود ترتّب ثمره را نمی پذیرد و می فرماید:

چنین قیودی، اگر بخواهند در حکم دخالت داشته باشند، باید همان دلیلی که به آنان متوجه می شود، قید را ذکر کند. بخلاف قید حضور پیامبر صلی الله علیه و آله که لازم نیست گفته شود :

40. اصول فقه شیعه، ج 6، ص: 376

«ای کسانی که ایمان آوردید و واجد صرفت حضور پیامبر صلی الله علیه و آله هستید»، زیرا این قید برای همه وجود داشته است و نیازی به ذکر آن نبوده است اما قیدی که برای بعضی وجود داشته و برای بعضی حاصل نبوده است و یا حتی برای شخص واحد، در بعضی حالات تحقق دارد و در بعضی حالات تحقق ندارد، اگر آیه این قید را مطرح نکند، ما اصالة الاطلاق را نسبت به مشافهین جاری کرده و دخالت قید را نفی می‌کنیم.

سپس به کمک قاعده اشتراک حکم می‌کنیم که برای معدومین که فاقد این قید هستند یا در بعضی از آنها وجود دارد و در بعضی وجود ندارد نیز این قید دخالتی در ثبوت حکم ندارد بنابراین در قسم دوّم از قیود، ثمره ترتب پیدا نمی‌کند و حکم برای ما ثابت است، خواه قائل به اختصاص خطاب به مشافهین باشیم یا این که قائل به تعمیم باشیم. ولی بنا بر قول به تعمیم، مستقیماً به اصالة الاطلاق مراجعه می‌کنیم اما بنا بر اختصاص خطاب به مشافهین، ابتدا باید اصالة الاطلاق را در مورد مشافهین پیاده کنیم، سپس به ضمیمه قاعده اشتراک حکم را برای خودمان ثابت کنیم.^{۴۲۴۱}

⁴¹ (1) - کفایة الاصول، ج 1، ص 359-361

⁴² فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه، 6 جلد، مرکز فقهی ائمه اطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1381 ه.ش.